

KARL
RAHNER

PISMA WYBRANE
TOM 2

WYBÓR TEKSTÓW I PRZEKŁAD
GRZEGORZ BUBEL SJ

WYDAWNICTWO WAM
KRAKÓW 2007

GRZECH ADAMA¹

Cechą charakterystyczną, która znamionuje obecną sytuację w ekumenicznej debacie na temat „grzechu Adama”, jest fakt, że ani po protestanckiej ani po katolickiej stronie nie istnieje taka teologia poświęcona temu zagadnieniu, którą można by po prostu prezentować jako wyłącznie protestancką albo wyłącznie katolicką. W przypadku strony protestanckiej sytuacja ta wydaje mi się zrozumiała, ponieważ w łonie protestantyzmu nie występuje powszechna akceptacja istnienia grzechu pierworodnego. Jednak po stronie katolickiej również mamy do czynienia z podobną sytuacją².

Możemy wprawdzie stwierdzić, że w łonie teologii katolickiej uznaje się wiążący charakter definicji dogmatycznej na temat grzechu pierworodnego, którą sformułował Sobór Trydencki podczas swej piątej sesji poświęconej temu zagadnieniu. Tego rodzaju akceptacja nie wyjaśnia jednak całkowicie obecnej sytuacji. Od momentu, kiedy to nastąpiło, pojawiły się bowiem nowe problemy związane z kwestiami teorii antropologicznej ewolucji, stworzenia człowieka, poligenizmu i monogenizmu. W międzyczasie również Nauczycielski Urząd Kościoła zajmował odnośnie do tego zagadnienia pewne określone, choć prowizoryczne stanowisko. W ramach katolickiej teologii

¹ Tytuł oryginału: *Die Sünde Adams*. Wykład wygłoszony na 28 sesji ekumenicznych spotkań roboczych teologów ewangelickich i katolickich, która odbyła się w Paderborn od 13 do 17 marca 1968 roku. Tekst opublikowany, w: *Schriften zur Theologie* IX, 259-275.

² Obszerną relację na temat obecnego stanu dyskusji przedstawia A. M. Dubarle, *Le péché originel, recherches récentes et orientation nouvelle*, w: *RSPTh* 53 (1969), 81-113. Por. także P. Schoonenberg, *AT, NT und Erbsündenlehre*, w: *ThPQ* 117 (1969), 115-124. W naszej refleksji nie możemy jednak ustosunkować się do poruszanych w tych publikacjach zagadnień.

musimy uwzględnić wszystkie te aspekty również w odniesieniu do tego zagadnienia, które jest przedmiotem naszej refleksji³. Powinniśmy także wziąć pod uwagę, że w ostatnich kilku latach również w teologii katolickiej pojawiły się próby interpretacji katolickiej nauki o grzechu pierworodnym, które wydają się być wręcz ze sobą sprzeczne i jednocześnie sprawiają wrażenie, że znajdują się prawie w opozycji wobec dosłownego znaczenia kościelnych definicji. Ponadto z perspektywy obecnej całościowej sytuacji, jaka charakteryzuje samą teologię oraz świecką antropologię, zrodziło się tak wiele pytań w stosunku do katolickiej nauki o grzechu pierworodnym, że zwyczajne powtarzanie i proste komentowanie katolickiego dogmatu o grzechu pierworodnym nie mogłoby już być w żaden sposób traktowane jako wystarczająca odpowiedź. Z tego powodu nie jest tak oczywiste, czy bez pewnej próby udzielenia odpowiedzi na te pytania (przynajmniej tej podjętej na własny rachunek i własną odpowiedzialność) oficjalne nauczanie Kościoła na temat grzechu pierworodnego może być traktowane przez wszystkich jako wystarczające dla podtrzymania prawdziwej wiary w tej materii. Prawdziwa i żywa wiara nie jest bowiem nigdy możliwa bez konfrontacji treści tej wiary z całością rozumienia wierzącego człowieka o sobie samym, jakie jest mu właściwe w danym czasie.

W tej sytuacji także katolickiemu teologowi dogmatycznemu nie pozostaje nic innego do zrobienia, jak tylko przedstawienie swego rozumienia oficjalnego katolickiego nauczania o grzechu pierworodnym (*Erbsündenlehre*), bez roszczenia sobie przy tym prawa do tego, że to rozumienie jest oczywiste i niewątpliwie identyczne z nauczaniem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁴. Jediną rzeczą, którą ów teolog pragnie zastrzec dla swego rozumienia (aż do momentu udowodnienia, że jest inaczej), to fakt, że rozpatrując oficjalne nauczanie wiary Kościoła odnośnie do istnienia i istoty grzechu pierworodnego, dokonał jego interpretacji, która jest możliwa do przyjęcia w łonie Kościoła katolickiego. Innymi słowy oznacza to, że jego osobiste rozumienie powstało w postawie wolnego od zastrzeżeń posłusznego wsłuchiwania się w nauczanie Kościoła i uważa siebie samo za propozycję do dyskusji, podlegającą ocenie w całościowym rozumieniu wiary Kościoła.

³ Prezentacja tych stanowisk znajduje się, w: J. Feiner, *Der Ursprung des Menschen*, w: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 562-581; zob. także Z. Alszeghy, *Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie*, w: *Concilium* 3 (1967), 442-445.

⁴ Dla lepszego zrozumienia stanowiska autora, por. jego artykuł, *Erbsünde*, w: *Sacramentum Mundi* I, Freiburg 1967, 1104-1117.

W związku z tym pozostaje kwestią otwartą pytanie, czy Kościół może uznać, że tego rodzaju interpretacja odzwierciedla w wystarczającym stopniu to całościowe rozumienie wiary Kościoła. To, czy Kościół, którego całościowe rozumienie wiary reprezentuje Urząd Nauczycielski, zareaguje na to osobiste rozumienie, które jako propozycję przedkładałam pod dyskusję, kiedy i w jakiej formie to nastąpi, oraz jaki przyniesie to rezultat – wszystkie te kwestie oczekują na odpowiedź. Na obecną chwilę niech ten pokój, który jest rezultatem podtrzymywanego przez obie strony dialogu, będzie wystarczającym powodem do tego, aby to osobiste rozumienie nauki o grzechu pierwotnym, w tej formie w jakiej jest przedstawiane, zostało obdarzone mianem „katolickiego”.

Biorąc pod uwagę niemożliwą do ogarnięcia rozległość tematu jest oczywiste, że liczne wypowiedzi będą miały wyłącznie charakter wypowiedzi asertorycznych, co oznacza, że zrezygnujemy z przedłożenia kolejnych argumentów, które by je uzasadniały. Nie jesteśmy tu także w stanie zająć *explicit*e stanowiska wobec innych opinii na temat grzechu pierwotnego, które zostały wyrażone po stronie katolickiej.

Przechodzimy więc natychmiast do istoty naszego zagadnienia i z całą prostotą pytamy: Co właściwie mamy na myśli, gdy mówimy o „grzechu pierwotnym”? Zadając to pytanie uważamy, że tylko w ten sposób możemy dotrzeć do zasadnej odpowiedzi na kwestię „grzechu Adama”, ponieważ to właśnie nauczanie o naszym grzechu pierwotnym jest jedynym obszarem, w ramach którego z teologicznego punktu widzenia pojawia się tak pytanie o „grzech Adama”, jak i możliwość udzielania odpowiedzi w tej materii. Jest tak z kilku powodów, o których za chwilę powiemy więcej. Z punktu widzenia istoty rzeczy obie te kwestie są w rzeczywistości jedną kwestią. Świadomość tego faktu uwidacznia się już w połączeniu dwóch scholastycznych pojęć: *peccatum originale originans* – *peccatum originale originatum*. Stąd już wynika, że grzech Adama jest dla nas teologicznym *datum* jedynie z tego względu, że *nasza* grzeszność, o której mówimy w odniesieniu do nas samych, ma swe „pochodzenie” (*Herkünftigkeit*) w tej rzeczywistości.

I. METODOLOGICZNE ZAŁOŻENIA

1. Wiedzy o „upadku pierwszego człowieka” i o sytuacji potępienia, w której z tego powodu znaleźli się wszyscy pochodzący od niego ludzie, nie czerpiemy z naocznej relacji pochodzącej właśnie z *tego* wydarzenia, które przy-

należy do historii „potępienia”. Tego rodzaju naoczna relacja nie została nam również przekazana za pośrednictwem tradycji pochodzącej od tamtego pierwszego człowieka albo przekazanej w pismach Starego i Nowego Testamentu. Nie została ona nam również przekazana przez Boga jako Tego, który brał bezpośredni udział w tym pierwotnym wydarzeniu, za pośrednictwem tego rodzaju bezpośredniego aktu objawienia, który nie pochodziłby z innego źródła poza samym Bogiem. Cała protologia i tym samym także nauka o grzechu pierwotnym jest bowiem *ipso facto teologia*, chociaż niewątpliwie mamy tu do czynienia z teologią, która faktycznie dokonuje się w pismach Nowego (i Starego) Testamentu, co daje nam gwarancję jej ważności. Inny mi słowy cała protologia jako teologia jest eksplikacją i dedukcją pochodzącą z bardziej pierwotnego źródła, z pierwotnego Objawienia. Tym bardziej pierwotnym punktem wyjścia, z perspektywy którego w ramach procesu etiologicznej retrospekcji docieramy do doktryny o grzechu pierwotnym, jest – będąca częścią podstawowego objawienia chrześcijańskiego – świadomość człowieka co do faktu, że jest on grzesznikiem otrzymującym przebaczenie i zbawienie wyłącznie przez Chrystusa. Na obecnym etapie refleksji nie będziemy jeszcze zajmowali się problemem, dlaczego i w jaki sposób jesteśmy w stanie wydedukować z tego faktu naukę o grzechu pierwotnym zgodną z poprawnym jej rozumieniem. W pierwszej kolejności zamierzamy jedynie skoncentrować się na punkcie wyjścia oraz metodzie, pomocnych do wypracowania tej doktryny, przedstawiając ich cechy charakterystyczne z formalnego punktu widzenia⁵. Ten formalny punkt wyjścia oraz ta etiologiczna metoda jest godna zalecenia już chociażby z tego względu, że doktryna o grzechu pierwotnym, w jej radykalnym rozumieniu w ujęciu Kościoła, pojawia się *de facto* dopiero w Nowym Testamencie, pozostając w ścisłym związku z głoszeniem Ewangelii Chrystusowej⁶. W tej postaci nie występuje ona bowiem jeszcze w Starym Testamencie⁷. Ta heurystyczna zasada jest godna zalecenia również z tego względu, że w rzeczywistości absolutnie *każda* po-

⁵ Na ten temat K. Rahner, *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, w: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 406-420, szczeg. 417nn.

⁶ Całościowe streszczenie tego argumentu prezentuje S. Lyonnet, *Péché*, w: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* VII, Paris 1966, 509-565.

⁷ Nie możemy tu z naszej strony zająć stanowiska wobec dwóch przeciwstawnych sobie pozycji, które reprezentują H. Haag, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre*, Stuttgart 1966, oraz J. Scharbert, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre*, Freiburg 1968. Odnośnie mojego sporu z punktem widzenia Haaga w tej kwestii pragnę odesłać do publikacji wydanej w serii *Quaestiones Disputatae*, o której wspominamy w przyp. 17.

szczególna kwestia teologiczna musi pytać o swój „transcendentalny horyzont”⁸, w obrębie którego staje się dopiero zrozumiała. W przeciwnym razie nie byłibyśmy w stanie pojąć, dlaczego w pewnym stopniu grzech pierwородny odnosi się do nas samych, a nie schodzi do poziomu zwykłego faktu należącego do przeszłości, który może być dla nas całkowicie obojętny.

Ogólnie rzecz biorąc możemy bowiem stwierdzić, że przeszłość i korzenie pochodzenia rozumiemy z perspektywy terażniejszości oraz na podstawie faktu, że to, co terażniejsze, wywodzi się ze źródła swego pochodzenia. Oznacza to, że przeszłość i korzenie pochodzenia są obecne w terażniejszości za pośrednictwem odniesienia do swego źródła pochodzenia w przeszłości tego, co terażniejsze i co jako takie jest doświadczane. Jest prawdą, że katolicki teolog nie może kwestionować faktu (choć obecnie już nie wszyscy katolicy egzegeci są skłonni uznać to stwierdzenie za słuszne), że w Piśmie świętym, w 5 rozdziale Listu do Rzymian, jest zawarta nauka o grzechu pierwородnym, co więcej, że substancjalnie (*explicite* albo *implicite*) mamy tu do czynienia z doktryną, którą następnie wyraziły definicje dogmatyczne Soboru Trydenckiego⁹. Fakt ten nie zabrania jednak katolickiemu teologowi, postrzegania nauki, zawartej już w 5 rozdziale Listu do Rzymian, jako „teologii” w przedstawionym powyżej rozumieniu, i tym samym interpretowania tej nauki z perspektywy jej początków, celem ustalenia sensu oraz zasięgu jej oddziaływania. Wolno mu też wyrażać pogląd, że na temat nauki o grzechu pierwородnym, jaka jest zawarta w 5 rozdziale Listu do Rzymian, możemy mówić jedynie wtedy, gdy tekst ten będzie czytany w całym kontekście Pawłowego nauczania na temat usprawiedliwienia i Ducha. Teolog katolicki nie jest również zobowiązany do tego, aby „wczytać” w Rz 5 albo „wyczytać” z tego fragmentu to wszystko, co odnośnie do nauki o grzechu pierwородnym było już wcześniej przedmiotem nauczania ze strony tradycyjnej, ale ostatecznie niewiążącej, teologii i egzegezy scholastycznej. I tak przykładowo egzegeza Rz 5,12d, również z katolickiego punktu widzenia, pozostaje kwestią całkowicie otwartą¹⁰.

⁸ Na temat transcendentalnej metody w teologii por. K. Rahner, *Theologie und Anthropologie*, w: *Schriften zur Theologie* VIII, 43-65 (pol. tłum.: *Teologia i antropologia*, w: *Pisma wybrane*, t. 1, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, 46-67); tenże, *Transzendentaltheologie*, w: *Sacramentum Mundi* IV, Freiburg 1969, 986-992; tenże, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, w: *Schriften zur Theologie* IX, 79-128.

⁹ Na Soborze Trydenckim mamy do czynienia z autentyczną interpretacją tego tekstu Pisma ze strony Magisterium Kościoła: DS 1512 oraz 1514.

¹⁰ Na ten temat por. także S. Lyonnet, *Le sens de ἐφ' ὧ en Rom 5,12 et l'exégèse des Pères grecs*, w: *Biblica* 36 (1955), 436-457.

2. Z punktu widzenia metodologii powinniśmy prawdopodobnie od samego początku jasno ustalić, że w ostatecznym ujęciu przedmiotem naszej refleksji nie jest sformułowanie „grzech pierworodny”. Musimy być bowiem świadomi tego, że w owym sformułowaniu jest już obecna jako *dodatkowy* element pewna ustalona tradycją kościelna *terminologia*, będąca niejako dyscyplinarnej natury. Terminologię tę, choć posiada ona swą wagę i wymaga od nas szacunku, powinniśmy odróżnić od rzeczy samej w sobie oraz od tych wszystkich sposobów, przy pomocy których możemy ją wyrazić. Nie twierdzimy tego jedynie na tej podstawie, że z reguły słowo „grzech” nie pojawia się w tym kontekście w teologii wschodniego chrześcijaństwa, która znalazła swe niepodlegające pod dyskusję miejsce we współczesnej teologii katolickiej, co niedawno znalazło potwierdzenie na Soborze Watykańskim II. Mamy tu również na uwadze inne powody, posiadające istotne znaczenie. Także bowiem tradycyjna teologia katolicka, wykładana w szkołach, naucza jednoznacznie (a Urząd Nauczycielski Kościoła nigdy nie kwestionował tego nauczania), że pojęcia „grzechu” (*Sünde*) i „grzeszności” (*Sündigkeit*) są używane jedynie w sensie *analogicznym*, gdy stosujemy je raz do kondycji ludzkiej, która jest właściwa człowiekowi na mocy jego pochodzenia od Adama, zaś innym razem do kondycji ludzkiej, która jest wynikiem jego osobistej decyzji przeciwstawiającej się Bogu¹¹.

Tej kondycji ludzkiej, o której mowa zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku, nie należy więc pojmować jako *sensu stricto* jednej i tej samej rzeczywistości, nawet jeśli *de facto* używa się tych samych sformułowań celem jej opisanie. Oba te rodzaje kondycji ludzkiej pojawiły się bowiem w człowieku za pośrednictwem dwóch różnych przyczyn, będących czymś zewnętrznym wobec samej kondycji ludzkiej. Opieranie się na przeciwnym założeniu wobec tego, które sugeruje *explicite* nauczanie Kościoła, a *następnie* poddanie pod dyskusję istnienia grzechu pierworodnego, nie oznacza jeszcze w żadnym bądź razie odrzucenia jakiegokolwiek dogmatu Kościoła. Moglibyśmy wręcz wyobrazić sobie sytuację (odpowiednią do analogicznego przykładu, który *de facto* występuje w kościelnej terminologii lingwistycznej), że Kościół obecnie zakazuje nam, abyśmy naszą, pochodzącą od Adama kondycję ludzką, nazywali *grzechem* pierworodnym, nie dokonując przy tym jakiegokolwiek zmiany w swym dogmacie. Powodem tego byłby fakt, że

¹¹ Por. Patres Societatis Jesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa* II, Madrid ³1958, 833 i 939-949: *Ergo ratio peccati est analogica, non univoca, cum diversa ratio voluntarietatis sit peccato personali ac originali* (tamże, 949).

słowo to niesie stale ze sobą niebezpieczeństwo błędnej interpretacji, gdyż sugeruje, że przez Adama i nasze pochodzenie od niego zostaliśmy ustanowieni grzesznikami dokładnie w takim samym sensie, w jakim jesteśmy i staniemy się grzesznikami w rezultacie naszej osobistej, nieprzekazywalnej i za każdym razem jedynej w swym rodzaju decyzji opowiedzenia się przeciw Bogu¹².

3. W tej prezentacji naszej interpretacji nauki o grzechu pierwotnym wykluczamy kwestię monogenizmu i poligenizmu. Jesteśmy bowiem zdania, że bardziej szczegółowa interpretacja kościelnego dogmatu o grzechu pierwotnym nie musi opierać się na przekonaniu, że teoria monogenizmu zawarta jest w tym dogmacie, bądź to jako jego konieczne założenie bądź to jako bezpośrednia treść tego nauczania. Pius XII oznajmił wprawdzie w encyklice *Humani generis*, że jest niedozwolone, aby katolicycy teologowie powoływali się na teorię poligenizmu¹³. Odnośnie do tego faktu możemy jednak po pierwsze powiedzieć, że nawet ów papież nie ogłosił, że monogenizm przynależy *explicite* bądź *implicite* do definicji dogmatycznej¹⁴; po drugie zaś mamy prawo do stwierdzenia, że rozwój katolickiej teologii od czasów *Humani generis* poczynił tego rodzaju postępy (postępy, które były tolerowane przez Magisterium Kościoła), że obecnie wyrażenie opinii, że poligenizm można pogodzić z doktryną o grzechu pierwotnym, nie jest już wystawione na niebezpieczeństwo zostania ocenzurowanym ze strony władzy kościelnej¹⁵.

Gdy więc w dalszej naszej argumentacji mówimy o „Adamie”, to mamy na myśli ludzkość w tej postaci, w jakiej istnieje ona na początku swej historii, czyli tę ludzkość, która jest początkiem późniejszych pokoleń i od której wszyscy pochodzimy. Mówiąc to, abstrahujemy jednak od kwestii, czy ta ludzkość w swej pierwotnej formie składa się – co do liczby – z jednej jedynej pary ludzi, czy też mamy tu do czynienia z „ludnością” o szerszym zasięgu w przestrzeni i w czasie, która wywodzi się ze świata zwierząt i w której musimy upatrywać historyczny początek jednej ludzkości. Fakt, że tę specyficzną kwestię pozostawiamy otwartą, nie oznacza, że akceptujemy pogład,

¹² Interpretacja doktryny o grzechu pierwotnym z tego punktu widzenia znajduje się przykładowo, w: K. H. Schelkle, *Schuld als Erbteil?*, Einsiedeln 1969.

¹³ Syntetyczna prezentacja tej problematyki znajduje się w artykule, *Monogenismus*, w: *Sacramentum Mundi* III, Freiburg 1969, 594-599.

¹⁴ Na ten temat por. obszerna interpretacja, w: K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, w: *Schriften zur Theologie* I, 253-322, szczeg. 255nn.

¹⁵ Por. K. Rahner, *Evolution und Erbsünde*, w: *Concilium* 3 (1967), 459-465.

iż nauka o grzechu pierworodnym powinna przy pomocy interpretacji „egzystencjalistycznej” zostać przekształcona w naukę, która mówi *wyłącznie* coś o każdym człowieku, o „człowieku jako takim”, o Adamie, którym my wszyscy jesteśmy, nie zawierając przy tym w sobie żadnego odniesienia do faktu, że u korzeni pochodzenia człowieka znajduje się jedyna w swym rodzaju historia, jest początek, który jest czymś prawdziwym, konkretnym i realnym.

4. Aby doktryna o grzechu pierworodnym mogła sprostać tym wszystkim wymaganiom, które współcześnie stawia się przed nią, powinna dzisiaj rozwinąć formalną filozofię oraz formalną teologię *początku*¹⁶, ponieważ tylko na tej podstawie możemy pojąć konieczność, sens oraz metodykę tej retrospektywnej etiologii, o której już mówiliśmy. Oczywiście nie jest możliwe, abyśmy uczynili to w tej publikacji. Spróbujemy tu jednak podać kilka wskazówek na ten temat, będąc świadomymi, że jest to tylko skromna namiastka tego, co należałoby uczynić.

Człowiek jest istotą historyczną i czymś niezbywalnym dla jego natury jest refleksja nad sobą samym jako istotą historyczną. Stąd też protologia i eschatologia, wypowiedzi na temat źródła jego pochodzenia w przeszłości oraz wypowiedzi na temat jego przeznaczenia w przyszłości, w sposób konieczny przynależą do tego rozumienia samego siebie, w którym człowiek pojmuje siebie jako rzeczywistość daną sobie tu i teraz i rzeczywistość powierzoną sobie w teraźniejszości, która jest jego udziałem. Dla niego jako istoty, która może jedynie istnieć, współistniejąc z innymi ludźmi, tego rodzaju protologia musi być zawsze i w sposób konieczny protologią początku (*Anfang*) *ludzkości*. Jest tak w tym stopniu i z tej przyczyny, że *ten* początek nie jest po prostu rzeczywistością minioną, która co najwyżej może być przedmiotem historycznej relacji, lecz jest mocą, która ogarnia całą teraźniejszość człowieka, i określając ją króluje jako prawo, na mocy którego zaczął on istnieć. Z tej wzajemnej relacji między przeszłością i przyszłością, pojmowanymi jako moce panujące nad teraźniejszością, wynika także, że przeszłość odsłania się w świetle przyszłości. Wyłanianie się przyszłości stanowi wzrastające objawienie początków, nawet jeśli przyszłość nie jest po prostu zwykłą czasową eksplikacją przeszłości. Początek zachowuje nadal swą moc w teraźniejszości jako rzeczywistość, której teraźniejszość została pozbawiona. Stale bowiem napotykamy siebie jako tych, którzy już podjęli decyzję w wolności, a nie jako tych, którzy mają możliwość znalezienia się w tam-

¹⁶ Bardziej szczegółowa analiza tego pojęcia znajduje się, w: A. Darlap, *Anfang und Ende*, w: *Sacramentum Mundi* I, Freiburg 1967, 138-145.

tym pierwotnym położeniu wyjściowym (*ursprüngliche Ausgangslage*), które przecież kiedyś musiało być rzeczywistością, jeśli faktycznie wolność ma naprawdę ponosić odpowiedzialność za samą siebie. Z tym pierwotnym położeniem wyjściowym spotykamy się stale jedynie, gdy doświadczamy go w formie albo w braku tej formy, która stała się rzeczywistością jako rezultat działania naszej wolności. Obu tych czynników, czyli tego, co należy do początków, oraz tego, co jest dziełem nas samych, nie jesteśmy jednak nigdy w stanie oddzielić od siebie dla każdego danego przypadku z wystarczającą jasnością. Odnosi się to zarówno do pojedynczej osoby jak i do każdej wspólnoty, która istnieje jako historyczna rzeczywistość w rezultacie praktykowania wolności. Początek, który został nam odebrany (moglibyśmy go także nazwać historią początków), jako rzeczywistość obecnie panująca, jest ukonstytuowany na mocy tego pierwotnego stanu, który, pozostając zakryty dla nas, jest uprzedni wobec naszej wolności, i *równocześnie* na mocy wydarzenia, w którym pierwszy raz uczyniono użytek z wolności, a które *per definitionem* jest odmiennego rodzaju od korzystania z tej wolności, która jest obecnie nam dostępna. Działanie, które podejmujemy w ramach tego drugiego rodzaju wolności, zawsze dokonuje się od początku do końca w sytuacji, której stworzona wolność, nasza albo kogoś innego, nadała określony kształt. Oznacza to, że nasze obecne działanie dokonuje się w tej sytuacji, która sprawiła, że tamto pierwotne wydarzenie zostało od nas na tyle odsunięte, że nie możemy już liczyć na to, aby istota tamtego wydarzenia była pomocnym światłem dla naszych obecnych działań, lecz jesteśmy zmuszeni, aby szukać jej raczej w przyszłości, uprawiając protologię w ramach eschatologii.

Mając na uwadze skromność naszych zamierzeń, możemy powiedzieć, że zasadniczy punkt, który wynika z tej formalnej teologii początku, jest następujący: Dla egzystencjalno-ontologicznej, a szczególnie dla teologicznej antropologii, początek nie jest nigdy pierwszym momentem w długim szeregu momentów czasu następujących jedno po drugim, lecz jest jedyną w swej istocie podstawą, na której opiera się cała historia; jest podstawą *sui generis* na mocy faktu, że ustanowił go sam Bóg, oraz na mocy jedyności wolnego czynu, który wydobył ją ze stanu pierwotnego *par excellence*.

Dla osoby, która tego wszystkiego nie uznaje, nauka o grzechu pierwotnym musi jawić się albo jako oczywista mitologia, albo też doktryna ta, postrzegana jako *peccatum originale originans* zostanie w ujęciu racjonalistycznym, które spłaszcza złożoność zagadnienia, sprowadzona do poziomu pierwszego grzechu, który stoi u początku całej serii grzesznych czynów zasadniczo tego samego rodzaju, a każdy z tych grzechów, a więc także i pierw-

szy z nich, niesie ze sobą znane z naszego codziennego doświadczenia następstwa dla innych i dla późniejszych grzesznych czynów. Prawdą jest jednak, że to, co nazywamy grzechem pierworodnym (jako grzech „Adama”) należy do pierwotnej i istotnej struktury tego fundamentalnego początku, który jest od nas odsunięty i nigdy nie się powtórzy, a który stopniowo odsłania się w świetle przyszłości, którą jest Chrystus.

II

ISTOTA GRZECHU PIERWORODNEGO

W świetle wymienionych przesłanek podejmiemy więc próbę określenia treści katolickiego dogmatu o grzechu pierworodnym¹⁷. Podejmując się tego twierdzimy, że wypowiedź ta stawia sobie za cel, całościowe ujęcie tego dogmatu, nawet gdy uwzględnimy, że w ramach tej wypowiedzi odwołamy się do pewnych opinii teologicznych (*Theologumena*), które nie są prawdopodobnie powszechnie akceptowane¹⁸. Czegoś takiego nie sposób jednak uniknąć, i moglibyśmy bezproblemowo wykazać, że tego rodzaju sytuacja ma miejsce w *każdej* teologicznej wypowiedzi na temat dogmatu o grzechu pierworodnym.

1. Punktem wyjścia jest dla nas samoudzielanie się Boga (świętego ze swej natury), które kieruje się do człowieka jako łaska, uświęcając go *ipso facto* w sposób uprzedni do jakiegokolwiek jego moralnej decyzji, tzn. umieszczając go w obszarze Bożej świętości. To samoudzielanie się Boga (*Selbstmitteilung Gottes*) człowiekowi (jako oferta albo jako jej przyjęcie) jest dane przez Boga całej ludzkości (a w jej ramach pojedynczemu człowiekowi) jedynie na mocy faktu, że cała ludzkość jako rzeczywistość historyczna, egzystująca w ciele na mocy pochodzenia (przez „prokreację” jak powiadają starożytnie sformułowania), otrzymuje swe istnienie od Chrystusa oraz jest na Niego ukierunkowana. To samoudzielanie nie jest jednak dane pojedynczemu człowiekowi na mocy faktu, że historycznie i fizycznie wywodzi się on z tej ludzkości, będąc na podstawie tego pochodzenia jej członkiem. Dla po-

¹⁷ Na temat tego, co powiemy w tej części artykułu, por. także K. H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, (QD 44) Freiburg 1970, wraz z ekskursem, *Erbsünde und Monogenismus*.

¹⁸ Na temat nauczania Kościoła w tej materii por. także P. Schoonenberg, *Der Mensch in der Sünde*, w: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, szczeg. 916-927.

WYDAWNICTWO WAM POLECA

Karl Rahner SJ

PISMA WYBRANE. TOM I

ss. 364, format 156x232 mm, cena det. 69.00 zł

Pierwszy tom *Pism wybranych* K. Rahnera obejmuje 16 jego publikacji, ujętych w trzech działach: *Zagadnienia fundamentalne*, *Nauka o Bogu* oraz *Chrystologia*. Wszystkie teksty, które znajdują się w pierwszym tomie *Pism wybranych*, dają czytelnikowi obraz metody teologicznej Rahnera, jego – czasem skomplikowanego – sposobu formułowania myśli oraz pozwalają lepiej pojąć znaczenie jego teologii dla rozwoju refleksji teologicznej ubiegłego stulecia. Teologia Rahnera jest bowiem teologią, która poprzez stawianie istotnych i odważnych pytań, zmusza czytelnika do myślenia i refleksji. Rahner nie zadowala się prostymi odpowiedziami na istotne kwestie, lecz z odwagą, otwierając nowe drogi, szuka uzasadnienia dla wiary, która również we współczesnym świecie wymaga zrozumienia. Przedstawione w tym tomie publikacje wydają się być pomocnym materiałem nie tylko do samodzielnej lektury, ale nade wszystko do wspólnej refleksji nad nimi w ramach seminariów akademickich, przybliżających studentom myśl teologiczną Rahnera.

Św. Jan Chryzostom

MOWY PRZECIWKO JUDAIZANTOM I ŻYDOM PRZECIWKO ŻYDOM I HELLENOM

seria: *Źródła Myśli Teologicznej*

ss. 332, format 156x232 mm, cena det. 49.00 zł

Mowy przeciwko judaizantom i Żydom. Przeciwno Żydom i Hellenom, w pięknym i wiernym przekładzie prof. Jana Iluka, stanowią zbiór homilii pierwszy raz tłumaczonych na język polski. Dzieło od dawna oczekiwane, które ukazuje i pozwala lepiej zrozumieć późnoantyczne relacje pomiędzy chrześcijaństwem i judaizmem. Wielu powoływało się na te homilie w aspekcie antysemityzmu. Tymczasem, jak pokazuje prof. Jan Iluk skierowane są przede wszystkim do grupy chrześcijan judaizujących, podobnie jak czynił św. Paweł w Liście do Galatów. Podobnie, jak w innych homiliach, także i tu natrafiamy na niezliczone cytaty biblijne. Homilie te zapewne posłużą owocnej pracy nie tylko dla historyków i teologów zainteresowanych problematyką, ale także dla badaczy egzegezy biblijnej, homilety i kaznodziejów, eklezjologów i wszystkich zajmujących się dziedzictwem literackim starożytnego chrześcijaństwa.

Układ i opracowanie: Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ

CONSTITUTIONES APOSTOLORUM

Synody i kolekcje praw, tom II

Tekst grecki, polski

seria: *Źródła Myśli Teologicznej*

ss. 768, format 156x232 mm, cena det. 130.00 zł

Konstytucje apostołskie powstały w Antiochii około 380 roku. Księgi I-VI pochodzą z Didaskaliów, które autor dostosowuje do wymogów swojego czasu. Księgi te kolejno omawiają chrześcijańskie zasady życia dotyczące: świeckich, biskupów i duchownych, stanu wdów, sierot, męczenników. Księga VI omawia herezje, a dwie ostatnie: inicjację chrześcijańską i sprawowanie Eucharystii. Księgi VII i VIII zawierają najstarsze zachowane teksty modlitw liturgicznych: Mszy Świętej, udzielania sakramentu chrztu oraz święceń biskupich. Powołuje się na nie Sobór Watykański II oraz najnowszy Katechizm Kościoła Katolickiego. Ponadto dzieło zawiera tekst *Didache* (księga VII, 1-32) *Kanony apostołskie* (księga VIII, 47), tzw. *Kanony z apostołskiego synodu w Antiochii*, *Prawo kanoniczne św. Apostołów*, *Kary Apostołów dla upadłych* oraz *Euchologion Serapiona*, czyli zbiór modlitw liturgicznych na różne okazje.

Zamówienia pisemne, telefoniczne lub elektroniczne
prosimy kierować na adres:

WYDAWNICTWO WAM

Księgarnia Wysyłkowa

ul. Kopernika 26

31-501 Kraków

tel. 012 629 32 60, tel./fax 012 629 32 61

<http://WydawnictwoWam.pl>

e-mail: wysylka@wydawnictwowam.pl

Koszty wysyłki na terenie kraju pokrywa Wydawnictwo WAM
przy zamówieniu od 50.00 zł.